

『大岡昇平のキリスト教』

Christianity of Shohei O-oka

竹 田 純 郎

Sumio TAKEDA

大岡昇平が敗戦後の俘虜生活を経て、昭和二十年末、南方から復員したとき、彼には書き残したいことが三つあった。それは彼の戦争体験であり、彼の中原中也体験と富永太郎体験であった（「中原中也のこと」18.700）。現に、彼は、フィリピンにおいて日本の敗残兵が俘虜になってしまうまでの経緯と、俘虜収容所での彼らの生活を描いた『俘虜記』を、また、日本の敗残兵が殺人、人間狩り、人肉食という生き地獄をさまよった姿を描いた『野火』を、さらに、日米双方の膨大な資料を渉猟して、南方戦線で日米軍が相戦った記録、つまり『レイテ戦記』を上梓している。もちろん彼は、中原中也と富永太郎の伝記を著わすことも忘れはしなかった。今挙げた作品が、大岡の全作品ではないにしても、敗戦後の彼の文学的活動の当初のモチーフを体現していると言ってよい。その意味で、これらの作品は、大岡の眼から見られた近代日本の歴史であったと同時に、その時代に生きた彼の精神史であったと言ってもよからう。これらの作品を介して、彼の見た日本の近代史すなわち彼の精神史を辿り、そこに潜むキリスト教という彼の問題を抉り出してみよう。

一 アレゴリーとしての戦記文学

垂直の文体

大岡の戦記文学が一つの文学であって、正史に還元されえないかぎり、その文学的な語り口、つまりその文体がまず問われる。大岡は、A・ジッドを介して、アンドレ・シュアレスのいうスタンダールの「垂直（perpendiculairement）の文体」に魅せられた。より詳しくいえば、「スタンダールでは、一つの句が次の句を呼び出すこともなく、句が前の句から生まれることもなく、各々の句が垂直に事実または観念に対している」、そのような文体に魅せられたのである（「愛するものについてうまく語れない」20.869）¹⁾。現に、大岡が愛読した『パルムの僧院』の魅力は、「即興の連続形式、物語が次々と現われ、統一がないようで、一種の詩とでもいうほかない統一を持っている小説、垂直な文体で綴られた詩的小説」（同上20.871）にある、と語っている。もしも小説家が、執筆に先立つあらかじめの構想において、一つの句や章節を相連ねて、物語の全体を統一的に構成しているのだとすれば、そうした構成に対立するのが「垂直の文体」である。句または章節は「即興的」でありながらも、それでいて事

実または観念を簡潔かつ明瞭に表わしており、それら「即興的」な文章の偶然的な連なりが、読者にひとつのまとまった印象をもたらすことは十分に可能であろう。そのような可能性に賭けるのが「垂直の文体」なのである。この文体のおかげで、大岡の戦記文学は形をなしたとも言える。

「個々人のもつ記憶や、遺しておく記録は、不十分で不確かであるし、それらの記憶や記録が連続していないばかりか、個々の場面でさえ脱落している」ことは、大岡のみならず、だれもが経験している事柄である。しかも、そのような断片的な記憶や記録は、それが遺されているかぎりには、「その当時に感動していたはずのものであり、そうした仮定を反駁する証拠も別にないもの」である（「わが文学を語る」14.25）。にもかかわらず、そのような断片的な記憶の集積を意識的に執拗に紡ぎ合わそうとするのが人間の執着であることは、否定しえない事実である。大岡は、脱落した敗残兵としてフィリピンの山野をさまよったとき、「無意味に死んでも惜しくない人間だ」と思いつつも、経験した断片的な記憶を「意識野に織り込む渇き」を覚えた（『少年』11.138）。ところが、これら断片的な記憶ないし記憶を紡ぎ合わせる営みが、恣意的で偶然的であることは否定しえないがゆえに、その成果は「即興的」な文章の連なりとならざるをえないわけである。それゆえ書き手は、自分の営みの恣意性と偶然性を、そしてその成果の即興性を自覚していなければならない。したがって、こうして意識的に一つの回想を綴るとすれば、一方で、感動した光景を描き、他方で、その感動の任意性が書き手に帰せられるがゆえに、書き手はそれについて思念することのすべてを説明せざるをえなくなる。その結果、その作品は「ロマネスクの興味を削いだ記録」に近いものとなる（「わが文学

を語る」14.27）。述べるまでもなく、こうした文体を駆使したのが『俘虜記』であったし、『レイテ戦記』であった。ところが、作者がフィクションと断っているような小説のケースでも、たとえその題材が実在したものであるにせよ、その題材を筋立てる営みは、やはり恣意性と偶然性を帯びざるをえない。大岡がフィクションだと断った『野火』もまた、やはり、今述べたような記録に近い「手記」となるのである。なぜなら、一切が偶然で無意味な断片と化したとき、つまり、「すべてが任意で偶然となった」とき、「偶然の系列を繋げた」物語もまた、同じ文体に即しているからである（『野火』3.128）。

アレゴリー

では、大岡の戦記文学は一体、どのような文学的な表現手法を用いているのか。それを解き明かす鍵は、『俘虜記』のエピグラムにある。大岡は、A・カミュが『ペスト』のエピグラムとしたD・デフォーの文章の一部を借用して、「或る監禁状態を別の監禁状態から借用してよいわけだ」という文章を『俘虜記』のエピグラムとして掲げた²⁾。そのとき大岡は、『ペスト』が「ナチス占領下のフランス、あるいは現代社会一般を暗示または諷刺した作品であること」（「八年間の誤解」14.532）を看破していた。だとすれば、『俘虜記』が、日本の敗残兵の俘虜生活を描くことによって、敗戦後の日本の俘虜状態を諷刺した、つまり寓意化した作品であることは、容易に察しがつく。その俘虜状態を大岡は、「俘虜生活の甘美に酔ってしまって、真に生きているか自覚しえない状態」（『俘虜記』2.136および142）、あるいは、「アイデンティティを失った日本的幽鬼、スノップの状態」（『少年』11.431）とみなしている。彼のこうした時代認識は、『レイテ戦記』刊行後も揺

らぐことがなかったと言ってもよい³⁾。端的にあって、『俘虜記』および『レイテ戦記』はアレゴリー(寓意)文学なのである。

ところで、大岡のもう一つの戦記文学、すなわち『野火』は、どうか。大岡は、『野火』という題名に決める前年の二一年六月末、人肉食という題材を取り上げた『狂人日記』という題の作品を頭に浮べていた。大岡は、『俘虜記』を書いたすぐ後で、その『狂人日記』を執筆するためのノートをつけ始める。七月九日付のノートに、「狂人日記。ゴーゴリー風のアレゴリーと現実の交錯。架空の狂気」(『野火』の意図) 14.174)、と記している。このノートから、ゴーゴリーの作品と同様、『野火』が人肉食を主題とした小説であることは明らかである。それよりもむしろ、ここで確認しておきたいのは、『野火』のアレゴリーが、なにを諷刺したのか、ということである。要するに、『野火』は人肉食という生き地獄を描くことで、現代社会を諷刺したのである。大岡ではなくても、多くの日本人が、『野火』で表わされた戦場のエゴイズムが、現代の日常生活の中にも現われていることを類推するはずである。

以上からして、大岡の戦記文学はアレゴリーの表現手法を用いたものであることが明らかになった。ところで彼の戦記文学は、アレゴリーの手法でもって、なにを主題とした物語であるのか。

悪

俘虜は、米軍俘虜収容所において、「俘虜生活の甘美に酔ってしまって、真に生きているか自覚しえない状態」にあった。『俘虜記』の「私」もまた、退屈な俘虜生活のなかで「俘虜ぼけ」してゆくが、しかしそのような自分を見つめている他になすすべがなかった。そこに、「私」の悲哀がある(『俘虜記』2.320)。

というのも「私」は、米軍俘虜病院に収容された当初は、「俘虜ぼけ」どころか、「生涯で軍隊におけるほど瞑想的であったことはなかった」(『俘虜記』2.71)からである。そして、その「私」の瞑想とは、米兵を撃たなかった動機ないし理由をめぐるものであった。一言でいえば、殺人という悪をめぐる自己省察であった。

『野火』が悪をめぐる省察の書として『俘虜記』を補完する作品であることは、論を俟たない。古来、カニバリズムは近親相姦とともにタブーとされてきた悪である。そのタブーにもかかわらず、『野火』の主人公「田村一等兵」は、フィリピンの山野をさまよい歩くなかで、カニバリズムへの渇きに苦しみつけるのである。

『レイテ戦記』が詳細に記録したレイテ戦は、非情に徹した眼には、日米双方の国家エゴイズムが惹き起した些細な事件の一つに映るのである。大岡は、『レイテ戦記』の「エピローグ」を、以下のように締め括っている。

「太平洋戦争はアメリカの極東政策と日本の資本家の資源確保の必要との衝突として捉えるのが適切なら、二つの軍事技術が、哀れなフィリピン人の犠牲において、群島中の一つの農業島の攻防戦に尖端的な表現を見出したのが、レイテ戦をめぐる日米陸海軍の格闘であったといえよう」(『レイテ戦記』10.192)。

なお『レイテ戦記』は、ドキュメンタリーの性質上、戦時においては「同胞相喰う他に動物的部分が解放され、強姦と残虐が戦争につきまとう」と記すだけで、人肉食の是非については言及を避けている。それよりも看過しえないことに、兵士が犯す悪、つまり殺人、人間狩り、人肉食ではなく、むしろ兵士が国家によって被る悪を論ずるといふふうには、

『レイテ戦記』は悪をめぐる観点を移動させている。それゆえ、「兵をして飢えしめないのが、無論軍の責任である」(『レイテ戦記』10.168)と記されている。そのみではない。大岡には、カニバリズムそのものを国家に帰せしめる指向が見られる。大岡からみれば、国家が国民の血肉を食ってでも生き長らえようとするかぎりは、国家権力の発動は「政治的カニバリズム」(「人肉食について」16.529)なのである。

大岡の戦記文学は悪を主題としたアレゴリー(寓意)文学である。だが、そもそも悪は文学的に十全に表現されうるのか、どうか。シンボルが知覚される形象でもって或る見えざるものを十全に表わす手法であるのに対して、アレゴリーは知覚される形象でもって或る見えざるものを考えさせることだとゲーテふうには解するならば、そしてさらに、悪という言葉の指示域を拡げて、人肉食を犯すのみか、それへの渇きもまた悪だとするならば、大岡は、例えば『野火』の「田村一等兵」という一つの形象を鮮やかに浮かび上がらせたうえで、その形象でもって、「田村」が人肉食への渇きに苛まれることを、つまり悪を読者に考えさせていなければならない。だが、そもそも悪は十全に捉えられうるものであるのか、どうか。ともかく、大岡の戦記文学は重い課題を引き受けたわけである。

鎮魂

鎮魂といえば、死者の弔いや哀悼の言葉を思い浮かべるのが、平時の社会の習いであろう。しかし戦時の状況では、弔いの言葉が表わされるとはかぎらない。『俘虜記』には、祖国への帰還を前にして、死んだ病兵がミンダナオ沖に水葬にされる場面が描かれている。「私」は、帰還前に病で死ぬのも、戦闘によって死ぬのも「気の毒」なのは同じだとみなし

て、水葬に列席しない。「戦争という現実によって死者を憐れまないという人でなしに追い込まれた私の心の裏側にある或る感情に照らせば、〔水葬に〕出て見ることもやはり正確ではない」。その感情とは、自分も「気の毒」な奴なのだと自分を憐れんでしまう感傷と、それを嫌う「非情」(『俘虜記』2.325)とが微妙にもつれた情態のことであろう。

そのような情態のなかで「私」は、若い米兵を撃たなかった自分に考えを巡らしている。それは、「私」が殺人つまり悪を犯すことを戒めたものをめぐる省察である。そのようなものが、「私」という人間の自由な決断に基づくのではなくて、人間に降されるものであるかぎりは、「私」はそれを少年時代に触れた「キリスト教」の教えのなかに探ってゆかざるをえないし、現に探ってゆくのである(『俘虜記』2.72)。こうした探求は、自らが犯したし、犯すかもしれない悪からの救いへの途を求めているがゆえに、自らの魂を慰めるという意味で、一種の鎮魂であると言える。

『俘虜記』では「私」は米兵を撃たなかったが、『野火』では「田村一等兵」はフィリピンの女性を撃ってしまい、さらには、人肉喰いの鬼と化した戦友から人肉を分けてもらって、それを喰らってしまう。それどころか「田村」には、人間狩りと人肉食への渇きが募ってゆく。だから「田村」は、悪に苦しみ、それからの救いを求めて、『旧約聖書』詩篇の「われ深き淵より汝を呼べり」という語句を口にするのである(『野火』3.47)。してみると、『野火』は『俘虜記』と同様、悪を犯すことを戒めるものをめぐる省察の試みであるし、その戒めるものをキリスト教の「神」に求めてゆく、一種の鎮魂の試みであることは、明らかである。

周知のように、大岡が客観的で詳細な叙述に徹した『レイテ戦記』を上梓したのは、

「無意味に死んだ兵士の霊を慰める」ためであった。「家畜のように死ぬ者のために、どんな弔いの鐘がある？」(『レイテ戦記』9.50)という問いに対する大岡なりの応接は、荘重な鎮魂の賦を詠うことでもなかったし、また、死者を感傷的に美化したり、英霊として祭ったりすることでもなかった。七五ミリ野砲の砲声や三八銃の響きにいたるまで、一人一人の兵士の戦闘行為と、彼らが死んだ時間と空間をつぶさに再現して見ることによって、「家畜のように死んだ者」を弔おうとしたのである。それは上述のように、『レイテ戦記』が兵士の犯した悪よりも、兵士が国家によって被った悪を主題としたからである。

しかしながら、生きのこった者が、「無意味に死んでも惜しくない人間だ」(『少年』11.137)という体験を経た後で、「ああ おまへはなにをして来たのだ・・・」(『摇篮』18.31)と繰り返して自問自答して是可以する。がしかし、果たして自らの魂を鎮めることが可能なのであろうか。それにまた、遺された生者が「無意味に死んだ兵士」の死になんの意味づけもしないで、その霊を鎮めることは可能なのであろうか。死の意味づけについての問いは、ヨーロッパの宗教精神史のなかでは、「死の神義論(Theodizee des Todes)」と名づけられてきたが、もはや神義論が成り立たないとしたならば、大岡が自らに課した神義論的な問いに対して、果して彼は応接しえたのであろうか。

二 悪をめぐる省察

殺人を禁ずるもの

『俘虜記』の「私」は、自分がなぜ若い米兵を撃たなかったのか、つまり殺人を禁ずる論拠を問い尋ねてゆく。第一に、「私」は、「避け得るならば殺さない」という道徳を選んだからではないか、と想定してみる。とい

うのは、この道徳は、「殺されるよりも殺す」という戦闘の論理の反対命題であるからである(『俘虜記』2.21)。だが、この道徳は条件付きのものであり、避けられない場合には殺人を犯すことも許容するという、消極的倫理にすぎない。第二に、「私」は、「殺すなかれ」という人類愛に拠って撃たなかったのではないかと想定してみる。が、直ぐにそれを却下する。なぜなら「人類愛という観念的愛情」は、具体的な諸事例を余さず包み込んでしまって、諸事例の特殊性に接しえないからである(同上)。現に、「今日のあらゆる宗教」が戦時における殺傷行為を許している(『俘虜記』2.22)。第三に、「私」は血を見ることの嫌悪感から、「動物的に反応した」結果、撃たなかったのか、と自問してみるが、この嫌悪感「人間の同類に対する反応の一つ」にすぎなくて、動物的反応の全部ではない(同上)。そうすると、殺人を禁ずるものは、状況の偶然に左右される消極的倫理でしかないことになる。そこで「私」は、自分の遭遇した状況の二つの印象を挙げる。

第一は、「私が銃の安全装置をはずした時、他方で銃声があり、米兵が歩み去った」という「一つの偶然にすぎない」状況である。第二は、バラ色の頬をした若い米兵が、その眼のあたりに「一種の憂愁の表情」を湛えて「一種の厳しさ」を持っていたことが「私には見られた」という状況である(『俘虜記』2.23)。それは、「彼の顔がもつ一種の美に対する感歎」を「私」の内に惹き起こし、「例えば中年の放蕩者が、実の娘と同じ年頃の少女に情欲を感じない」ものに似ているのである(『俘虜記』2.25)。このような「感歎」とは、他者の面立ちが惹き起こす一種の犯しがたい人格的な崇高感情のことであり、この崇高感情が、それも状況的で偶有的とはいえ、消極的倫理を成立させたと言える。

ちなみに、「田村一等兵」が置かれた状況では、「女が凡そ『悲』などという人間的感情とは縁のない、獣の声で叫んだため、怒りに駆られて」、彼女を殺してしまう（『野火』3.63）。これなどは、人格的な崇高感情を抱きえなかった偶有的な状況だと言ってよかろう。ところが、「田村」に絶えず悔恨の情が襲ってくることになる。この悔恨は、後論のために記憶に留められなければならない。

ところで「私」は、米軍俘虜病院で、改めて、殺人を禁じる論拠について省察する。それは、「神の声」とか「神の摂理」とかの「無稽の観念」であり、それらが「何か私が自省によっては到達出来ない法則」として働いていたのではないか、というわけである。具体的にいえば、「私」は、「神の声」が敵を撃ってはならぬと「私」に囁いたのではないか、もしくは、「神の摂理」が米兵を別の方面へ立ち去らせるようにしたかのではないか、と自問するのである。その結果、「神は、私を愛しているはずだから、私にそういう特典を与えたのだ」という考えに落ち着いた（『俘虜記』2.72）。だが、「私」はそれを容認できない。というのは、それが「自分勝手な考え」であるからであり、「一応はその神学は私に慰めを与えたが、しかしその神学には自己愛が含まれている」からである（『俘虜記』2.75）。「自己愛」を容認できないとする二つの理由を、大岡は挙げる。

第一に、こうした「自己愛」は殺害を禁じる論拠にならないからである。中学生の大岡の眼に映ったのは、教会が「男女交際の場」となり、教会組織が「万事、金次第」という経済性に染まり、教会指導者の「後継争い」に振り回されるといった事態であった。つまり初期の伝道精神を失った教会は、それを司る聖職者から末端の信徒にいたるまで、「自己を正当化した偽善なもの」を覆い隠して、

恬として恥じない状態と化していたのである（『少年』11.315, 317, 397）。こうした状態が何を招くかは明らかであろう。「自己を正当化した偽善」や「自己愛」が、神の加護という美名の下で、殺害をも許してしまうとすれば、そうした「自己愛を含んだ神学」は、「避け得るならば殺さない」という上記の消極的倫理よりも劣ってしまうことになりかねないわけである。

第二に、こうした「自己愛」を抱く者たちには、徒党を組む仲間は大切なひとだけれども、「私」が遭遇した米兵のような他者はそうではないからである。すなわち、病的な「自己愛」が敵と味方を区別する源であるからである。そうした場合、たとえば篤信家であっても、悪を惹き起しかねないのである。大岡は、『野火』の締め括りとした語句、すなわち「もし彼〔キリストの化身〕が真に、私一人のために、この比島の山野まで遣わされたのであるならば——神に栄えあれ」（〔 〕内、筆者挿入。『野火』3.135）という語句は「田村一等兵」の「倨傲」と「異端的信仰」を表わしたのだ、と説明している（『野火』の意図）14.190）。そのさい大岡は、ド・ニ・ルー・ジュモンの思想に近いことを明かしている（『同上190-192』）。ルー・ジュモンによれば、ヨーロッパのカタリ派は、自然およびその産物である人間を「悪」とみなして、その「悪」を自分ひとりで克服しようとしたために、キリストによる贖いと、それによる人間相互の愛を尊重しえなかったばかりか、「悪」の克服に賭けた病的なナルシズムのせいで、「悪」を累積してしまうことになってしまったのである⁴⁾。

カニバリズムを禁ずるもの

大岡は、人間狩りや人肉喰いを禁ずるものを省察して、「もし人間がその飢えの果てに、

互いに食いあうのが必然であるならば、この世は神の怒りの跡にすぎない」（『野火』3.123）と記す。では、彼はカニバリズム一般を禁ずる論拠を示しえたであろうか。

大岡は、カニバリズムの五つの類例を挙げて、それに考察を加えている。嗜好としての人肉食いや、憎悪や怨恨を晴らすために敵兵の肉を喰うのは、人間の知恵の冷酷さを表わしているケースであって、「悪」だと断ぜられる（「人肉食について」16.515以下）。さらにまた、治療または滋養のための人肉食いも、他者の肉を喰って自分を生き永らえさせようとするエゴイズムのゆえに、「悪」とみなされる（同上）⁵⁾。では、戦場で糧食が尽きたり、難破や飢饉などによって絶対的な欠乏が生じたりする極限状況にあっては、人肉食は許容されるのか。それに対して大岡は、こう考える。すなわち、絶対的な窮乏状態において、死者の肉を喰うのは、生存上避けられないがゆえに、法的には処罰されないけれども、しかしエゴイズムの問題が解消されないがゆえに、道義的には問題が残る、と（同上16.523）。

大岡にとって、カニバリズムの問題とは、人肉食が悪なのか、それとも人間の自然なのか、という深刻な問題であるがゆえに、そこに潜む「悪」を黙認してしまうわけにはゆかないし、もちろん、人間の自然として容認してしまうわけにもゆかない（同上16.522）。それゆえ大岡は、『野火』の「田村一等兵」をジレンマに追い込んでゆく。そのジレンマは、彼を狂わせた悲劇の種であった。だから「田村」は一方で、フィリピンの女や、人肉食いの鬼と化した戦友を殺したけれども、「自らの意志では食べなかった」というふうに自分を弁解し、他方で、「実は彼等を食べたかったのかもしれない」というふうに呵責の念に苛まれるのである（『野火』3.135）。

「悲劇とは解決の道のない状況に引き裂かれた人間の運命という意味に考えるなら、人肉食いは、悲劇の種を含んでいます」（「人肉食について」16.529）。

人肉食のケースにおいては、「解決の道のない状況」とは、人肉食が善いか悪いかの二者択一がなくて、善いも悪いも、どちらの選択も成り立つ状況である。したがって大岡は、「飢饉や難破船やマンデスの航空機事故で、食人が起ってしまうと、法律も宗教も『しないでいられなかった』こととして事後に限り許容するのです。二つの矛盾した処置がある以上、答えは二つにならざるを得ないではありませんか」（同上16.530）、と述べている。そうとすれば、カニバリズムに関する大岡の省察は二つの主張を含んでいることになる。第一の主張は、カニバリズムを禁ずるものもまた、状況に左右されるがゆえに、積極的かつ具体的に規制しえないような消極的倫理とならざるをえないというものである。消極的倫理は、せいぜい、他者あるいは他なるものを犯してまでして自分を利することのないようにしなさい、といった規制にすぎないのである。というのも、平和な社会状況においては、人肉食いは犯すべきでない悪として禁じられるけれども、しかし飢饉などの絶対的な窮乏状況においては、人肉食いは事後的に止むえないことであつたとして黙認されてしまうからである。

第二の主張は、状況によっては、人間はカニバリズムの誘惑にはまってしまう性癖を孕んでいるというものである。人間は、悪を犯してしまう性癖、および悪を被ってしまう性癖を孕んだ存在である。このように悪へ向かう性癖を、カントは「根源悪」となづけているが、それに応ずるかのように大岡は、「『しないでいられない』ことを人間に具わった

悪と見るなら、それはキリスト教の『原罪』に導かれるでしょう」(同上16.530)と語る。なぜなら、省察のこの段階に至って、悪はもはや人間主体の処理しえないものであり、したがって宗教の域に根をもっているということが、洞察せられたからである。それゆえ、「悪」という論点を境として、彼の省察は消極的倫理から宗教へと移ってゆくのである。移行というよりも、彼の省察は宗教の域へと跳躍する、と言った方が適切であろう。なぜなら、同じ倫理的規制を非宗教的ならびに宗教的な立場の両方から唱えられることがあるにしても、悪の規制を本領とする倫理の域と、贖罪を主旨とする救済宗教の域の間には、それら両域が相接していながらも、深い溝があるからである。

無稽の観念

上述のように『俘虜記』の「私」は、「自己愛を含んだ神学」を採らなかつたけれども、しかし贖罪という課題がある以上、わが身を委ねる「神」という「無稽の観念」を却下したわけではない。それゆえ大岡は、『歎異抄』第十三条にある「わがこころのよくてころさぬにはあらず」という語句を、『俘虜記』第一章のエピグラムとし、「無稽の観念」の誘惑に抗しきれない「私」が復員後にその語句を見つけた、と書き記した(筆者強調。『俘虜記』2.75)。大岡には、実は、『歎異抄』のその語句をめぐる二つのエピソードがあった。

第一に、『歎異抄』のその語句は、悪をめぐる大岡の省察が贖罪へと跳躍してゆくことに対応している。周知のようにその語句は、親鸞が弟子の唯円に、「自分の心が善くて人を殺さないのではない、逆に、人を害しないでおこうと決めていても、百人でも千人でも殺すことになるのです」と話された条である。親鸞が説くのは、人間自らの力を恃まないで、

すべてを仏に委ねなさいという意味であるから、悪をめぐる省察からして、大岡がそれをエピグラムにしたのは適切だったわけである。

第二点は、大岡は、南方からの復員後ではなく、出征前にすでに『歎異抄』のこの語句をよく理解していたということである。昭和三年(1928年)に大岡は、中原中也に会った時、中原の中に最初から、一神キリスト教の一神性的なものを感じた(「中原中也のこと」18.700)。また、中原が大正十一年に、「思想匡正」のために大分県の浄土真宗の寺に遣られたが、『歎異抄』第十三条に記された親鸞の「ひとを千人殺してんや」という逆説を知っただけだったということ、中原自身から聞いている(「揺籃」18.31)。後年、大岡は、旧制中学一年の中原が親鸞のこの句の逆説に感化されて作った「人みな殺してみたき我が心その心我に神を示せり」という歌の存在を知るのである(「ありし日の歌」18.247)。してみると、大岡が中原中也を介して『歎異抄』の語句を知ったのかどうかは確定できないにしても、しかし大岡が早くから、すぐることのできる「神」という「無稽の観念」を抱いていたことはまちがいない。

それにしても、大岡のいう「無稽の観念」はどのようなものなのか。「私」のケースでは、他者の面立ちが惹き起こす人格的な崇高感情が、悪を禁ずる消極的倫理を成立させたし、「田村一等兵」のケースでは、人格的な崇高感情が惹き起こされなかったから、その消極的倫理は成立しなかった。大岡の描くこれらのケースからすれば、他者あるいは他なるものが、大岡のいう「無稽の観念」に大きく関わっている、と想定されるだろう。

「田村」の心理的葛藤の場面を、三つ再現させてみよう。最初の場面では、彼は、「ゲリラの女兵士が海岸の村で〔彼が〕殺した女に似ていると思った」し、「その比島の女に

見られていると思った」（『野火』3.91および92）。つまり、「田村」には「無辜の人」たるフィリピンの女を殺したという悔恨の念があるから、その女の面立ちとその眼差しから免れるができないのである。もう一つの、屍体の肉を食いたいと思う場面は、どうだろうか。「私の憶えているのは、私が躊躇し、延期したことだけである。その理由は知っている。新しい屍体を見出す毎に私はあたりを見廻した。私は再び誰かに見られていると思った。比島の女ではあり得なかった。私は彼女を殺しただけで、食べはしなかった」（『野火』3.96）。その「誰か」は匿名の人であるから、その面立ちは描きえないけれども、しかし躊躇や延期という態度を伴って、自省の念が生ずる時に、「誰か」の眼差しが強く感じられるということは、容易に察せられよう。「誰か」の眼差しのみではない。「田村」が屍体の肉を切り取ろうと、「剣を持った右の手首を、左の手が握った」というふうに、「誰か」が身体的拳動を縛りつけることにもなる。「右の手首を上から握った、その生きた左手が、自分のものでないように思われた」し、「この変な姿勢を、私はまた誰かに見られていると思った」（『野火』3.100-101）。さらに別の、他者でなく、動植物などの他なるものを「田村」が食べたいと思った場面は、どうだろうか。「『あかし、食べてもいいわよ』と突然その花がいった」時、「再び私の右手と左手が別々に動き」、「私の左半身は理解した。これまで反省なく草や木や動物を食べていたが、それ等は実は、死んだ人間よりも、食べてはいけなかったのだ。生きているからだ」（『野火』3.103）。動植物と人間との生命感情の交感もありうるから、動植物を踏みにじったことの悔恨として、それら他なるものの無言の声や眼差しを感じてしまうというのは、ありうる話である。以上から、他者とか他な

るものの面立ちや眼差しが、大岡の「無稽の観念」の構成契機であることは、明らかになったであろう。

ところが、自然の動植物に対して人格的な崇高の念を抱いたり、自然を「無稽の観念」に包摂したりすることには、疑問符が付けられるだろう。この点について、大岡は多少の説明を加えている。大岡は、山野をさまよう病兵に対して、熱帯の風物が見せる「生の氾濫」を対置することにより、まさにその「生の氾濫」に対する、病兵の予感する「無意味なもの、死」を際立たせている（『野火』3.11）。この場合、「生の氾濫」を産む自然とは、人間の善い行いも悪い行いも、個々の人間の生も死も、それら一切をもたらす営みであり、それゆえ相対関係という意味で、人間の行いに対置されるものではないということ、これは看過しえない。とすれば、自然とそれがもたらした動植物に対して、犯しがたいとか畏しいとかといった人格的な崇高感情を抱くというのは、奇妙な話ではない。なぜならその感情は、人間が自分とは異なるものに対して抱く感情であるからである。ところが大岡は、「自然から直に神が生まれる」（『野火』の意図14.186）とは考えないから、自然との融合すなわち善とは看做さないとはいえずである⁶⁾。というのも、それが善であるとすれば、すべての差異がない無差別の状態が真となつて、犯し犯される他者や他なるものとの関係性、つまり大岡が省察の起点とした関係性が消失してしまうからである。つまるところ、大岡の抱く「無稽の観念」は、自然や自然物とは別の観念であると言ってよからう。

では、他者の面立ちや眼差しのうちに、彼のいう「無稽の観念」の構成契機を探ってみよう。その場合、またも彼の中原中也伝がその探索の手掛かりを与える。戦後、大岡は彼の中原中也論の始まりで、「中原の不幸は人

間という存在の根本的条件に根拠を持っているか」という問いを立てたが、その問いは、「中原に詩人と『聖性』があって、その生涯を殉難と見なし得るか」という問いと同じだと言う。そのように大岡は説明した後に続けて、『『聖性』は人間の場合に、属性ではあり得ず、われわれが彼に附加するのだ、と解釈すれば、この問題は、私としては心理的に解決します」と語っている（筆者強調。「思い出すことなど」18.578）。大岡は、中原中也伝のなかで、このように「聖性」なる言葉を使った。注意すべきことに、この言葉はM・ヴェーバーが『宗教社会学』で論じた「カリスマ」概念に近似しているのである。ヴェーバーによれば、「カリスマ」の概念に相当するものには二つあって、それらのいずれかがカリスマと呼ばれている。それをカリスマ(一)および(二)となづけてみよう。より詳しくいえば、カリスマ(一)とは、「生来それを所有している物ないし人物にもっぱら宿り、何ものをもってしても手に入れることのできない賜物」のことである。カリスマ(二)とは、「なんらかの非日常的な手段を介して、物ないし人に人為的に付与されるし、またそうされねばならないもの」のことである。それら(一)と(二)のどちらかがカリスマと呼ばれる⁷⁾、このようにヴェーバーは言う。ところがカリスマ(一)にしても、それが受け取る民衆によってまさにカリスマとして仰がれねばならないことは、否定しえない。それゆえカリスマ(一)は、カリスマ(二)の契機をも含んでいるとも言えよう。そしてまた、大岡のいう「聖性」は、ヴェーバーのいうカリスマ(二)とまったく同じだと言ってよい。だとすれば、大岡が中原中也の中に、あるいはその背後になんを見ても、それを「聖性」と名づけたのか、が問われることになる。

大岡のみた中原中也は、長谷川泰子を小林

秀雄に奪われるなど、世に悪が横行することを重々承知していたが、「自分の側にも悪があるなら、人を責められない」という男だった。それどころか、「中原の一生には行為としての悪、欺瞞も裏切りもなかった。彼の顔にはどうかすると『人を千人殺してんや』といったげな表情が浮び、悪魔の夢を見る人の邪悪なものがあつたが、彼自身は悪いことはしたくてもできない」（「ありし日の歌」18.263）という男だった。

大岡は、中原中也のなかに、あるいは中原の背後に、世間のさまざまな悪を被りながらも無垢であるもの——世間が愚、患者となづけるもの——を感知し、それを「聖性」となづけたのだ。ということは、大岡が「聖性」と思っているものを、中原の中に投げ入れたということである。そのような実在が、カリスマ(二)の類型に相当する。大岡は、それに相当する人物として『パルムの僧院』のファブリスや『白痴』のマイシュキンを挙げる（『少年』11.331）。そうとすると、彼のいう「無稽の観念」とは、世間が愚とみるほどに無垢なもののことであろう。

だが、彼のいう「無稽の観念」は、実在の他者から類推された場合には、カリスマ(二)の類型に含まれようが、しかしそもそもこうした類推を拒むものではないだろうか。つまり「無稽の観念」は、他者性を構成契機として保持しながらも、やはり『俘虜記』で「神の声」を指したように、超絶性を自らのうちに備えているはずである。ところが、それにふさわしい言葉を、大岡が指示してはいない。もしもそのような言葉を挙げるならば、それは、R・オットーが「私たちが戦慄させられて、比較を絶して名指しえぬもの」という意味をこめた「まったく他なるもの（das ganz Andere）」⁸⁾であろう。だとすると、大岡の抱く「無稽の観念」は、「まったく他

なるもの」でありながらも、殺人や人肉喰いの悪を犯す人間の贖罪をもなすものを意味することになるのか。ひいては、遺された自分の魂のみか、家畜のように死んでいった兵士の霊をも鎮めることをも可能にするのだろうか。このような意味を含んだ「無稽の観念」を体現しているのが、大岡にとって、『歎異抄』ではなく、「イエス」（『野火』の意図）14.187）であった⁹⁾。

三 イエス

大岡は、青山学院中等部に入学後、キリスト教に入信したが、まもなく棄教してしまう。それは、教会の中の人間関係から生じた嫌気や、信仰教義に対する疑問があったからである。大岡少年には、「イエスの復活も最後の審判もどうでもよかったし、キリストが我々の罪を負って十字架についた贖罪の教義がどうしても理解できなかった」（同上14.187）からである。否、それだけではない。このような信仰教義に従った生活よりも、人格主義の理想によって悔いなき生活が送れるような気がしたからである。だがそれ以降も、彼はキリスト教にこだわりつづけてきた。彼は、米軍俘虜病院に収容されたとき、従軍牧師から『新約聖書』を借りて、最初の二つの「福音書」を読んでいる。彼は、相反する印象を受けたことを記している。「イエスの人格には、たしかに神の子と呼ぶのが最もふさわしい力と天才があるのを私は認めたが、と同時に彼の思想が『野蛮なこの世の終り』の期待に貫かれているのを見て驚いた」（『俘虜記』2.73）。そうとすると、大岡のなかでは、キリストのおこなう慈愛と終末における審判とが相対峙していたことになる。大岡にとってキリスト教が「未決問題」¹⁰⁾でありつづけたのは、こうした二律相反したキリスト像が、ということはすなわち、「ヨハネ黙示録」で

描かれている終末の時のイメージが彼の裡でひっかかっていたからではないか、と推測してみることができよう。

イエス・キリストの慈しみ

一般的に、それぞれの宗教が、少年時代における「最初の自我の目覚めと超自我の形成」に与っていると言える。大岡の場合、それを果たしたのがキリスト教であった。それゆえ後年、彼は自分の人生を回想するなかで、「イエスの形象は、私の弱点になっている」（『少年』11.331）と、心の裡を披露している。

大岡は、例えば、遠藤周作の『死海のほとり』の第十章「蓬売りの男」で、「物売りの男が、イエスが十字架をかつぐのを授ける場面」では、「私の眼は涙でいっぱいになって、ひろげた本の頁が見えなくなってしまうことに変わりはない」（『少年』11.332）と記している。遠藤、大岡それぞれの抱くイエス像がまったく重なっているはずはないけれども、しかし遠藤の描写に大岡が心を動かされたことは確かである。より詳しくいえば、遠藤が、イエスを苦しむ者、病にある者の傍らに黙って坐っているだけの人、人びとの苦しみを共に背負うだけの人、だから奇跡もできなければ、ユダヤ王国の再興もできない無力な人として描いたこと、大岡のいう「聖性」の観念との関連でいえば、遠藤が、世に嘲られ、世の悪を被りながらも、人びとを慈しんだイエス、H・コックスのいう「聖なる愚者」¹¹⁾を描いたこと、こうした遠藤の描写が、大岡の涙を誘ったと推測してもよからう。

十字架のイエスをみる人間像も、大岡の心を動かしている。彼がウィーン美術史美術館で観たピーター・ブリューゲルの『十字架を負うキリスト』には、「司祭、兵士、刑吏、乞食その他この日ゴルゴタ付近にいたと想像される人間が二百人以上描いてある。馬、鳥、

犬、木、岩、雲まで描いてある。イエスを殺すことに協力した存在のすべてが描かれているのである。恐らくこういう視点を獲得するのが、「老来涙もろくなった性癖を治す」唯一の療法であることはわかっているが、命のある間に、そこに達することができるかどうかたしかではない」(〔 〕内、筆者挿入。『少年』11.332)。

なぜ大岡は、イエス殺害に手を貸した存在のすべて、すなわちこの世界の森羅万象を描くことが自分の性癖を治す「唯一の療法」だと言ったのだろう。森羅万象のすべてが悪に染まっていることそのものが、そもそも「療法」であるというのか。もしそうならば、大岡にとって、この世界がヘーゲルのいう「屠殺台」であっても、よいということになる。否、そうではない。世界に満ちた悪を見据えたままで、その贖いの「療法」をイエスに望むという選択肢も、大岡には残されていたはずである。なぜなら、ブリューゲルの『十字架を負うキリスト』の主役は、まさにそのイエスであるからである。ところがブリューゲルは、世間の好奇の眼にさらしているイエスを描いた。それどころか遠藤は、人びとの苦しみを共に背負うだけの無力な人、イエスを描いた。

ブリューゲル、遠藤それぞれのイエス理解も、人間の罪の贖いに対する理解も違っているはずである。なぜなら、彼らが生きた時代も、彼らを培った宗教文化も、大きく隔たっているからである。それに比べて、大岡と遠藤は、贖罪の理解に関してかなり了解しあえたのではあるまいか。というのは、大岡が少年時代に信仰教義に対して抱いた疑問が、後年になっても解消されていないとしたならば、イエスの磔刑は人類の罪を贖うためであったという正統的な神学のドグマを、大岡が受け入れる余地はなかったと言えるからである。

ところが遠藤の描くイエスは、そのような栄光の死を遂げたのではなく、人びとの苦しみを背負うだけの無力な人、イエスであったから、苦しみを共にする行為そのものがイエスの慈しみであり、それが贖いであったことになる。大岡は、この贖罪の観念を十分に受け入れることができたと言ってよい。とはいっても、人間が繰り返して悪を犯し、繰り返して悪を被るかぎり、イエスを道連れとする人びとは、繰り返して慈しみを受けながらも、繰り返してそれを望み、祈っていなければならないのである。要するに、愚者イエスの慈しみや癒しに恵まれるという意味での贖罪は、一挙にして永遠に世界を改造するといったものではありえないのである。

イエス・キリストの裁き

『新約聖書』には、ヨハネの名前の付いた正典が二つある。「ヨハネ福音書」と「ヨハネ黙示録」である。大岡が「イエスの思想が『野蛮なこの世の終り』の期待に貫かれている」というふうが悪い印象を抱いてしまったもの、つまりキリスト教の終末論は、『新約』の中でも、とりわけ後者の「ヨハネ黙示録」において、劇的ヴィジョンでもって描かれている。

ところで終末論は、「この世が滅び、約束された世が来る」という世界の終末思想と、「その滅びの時に、神の裁きがある」という審判思想という二つの柱から組立てられているから、この世はいつ滅びるのか、そしてイエス・キリストはいつ再臨し、その再臨に伴って、約束された世はいつ来るのかという問いは、終末論の問題である。この問題は、実際、原始キリスト教団が解決しなければならない課題であった。というのも、弟子たちはイエス・キリストの再臨を待ちに待ったけれども、実現しなかったからである。そこで、これら

の問いに対する答えは、二つの類型に分けられて、それらの類型が共に、『新約』の正典のなかに表わされることになったのである。終末論の一つの類型は、「現在終末論」となづけられるもので、それはとりわけ「ヨハネ福音書」に見られ、その別の類型は、「未来終末論」となづけられるもので、それはとりわけ「ヨハネ黙示録」に見られるのである¹²⁾。

一方、福音史家のヨハネは、復活と最後の審判とはイエスの再臨においてあり、イエスは彼を信じて随う者のうちに既に生きている、と記す。「闇は過ぎ去り、真の光がすでに輝いている」（「ヨハネの手紙」I.2,8）、と。人びとは、常にすでにイエス・キリストの慈しみ、贖いに与っているのである。その一方で、人びとは、悪を犯してしまうから、絶えず悔い改め、絶えず赦しを祈っていなければならない、と記す。だとすれば、大岡がこのヨハネのいう終末論に同意しえたはずだ、と言ってもよからう。

他方、黙示録作家のヨハネは、ユダヤ教の黙示文学から想を汲んで、まさに黙示文学的な歴史劇を展開する。すなわち、この世の終わりは、未来のいつの日かに想定され、その日に、この世が最終的に裁きを受け、約束された世が実現される、と説く。しかも、征討軍の長として、白馬に跨ったイエス・キリストが、この世を裁くために、剣を持ち、天の軍勢を随え、来臨して、この世を裁く、と説く。例えば、「獣は捕えられ、また、この獣の前で験を行って、獣の刻印を受けた者とその像を拜む者とを惑わした偽預言者も、獣と共に捕えられた。そして、この両者とも、生きながら、硫黄の燃えている火の海に投げ込まれた」（「ヨハネ黙示録」19,20）とある。というのは、黙示録作家のヨハネの生きた紀元三世紀頃のユダヤにおいては、信徒たちは、イエス・キリストの再臨を待ち焦がれている

にもかかわらず、それは虚しい期待に終って、その逆に、偶像を崇拜し皇帝を礼拝する支配帝国ローマに対する憎悪と、ローマによる国家的迫害に対する怯えがますます募っていったからである。

このような黙示文学的な歴史劇を観たとき、大岡でなくとも、だれもが「『野蛮なこの世の終わり』への期待に満ちている」という印象を持ってしまっただろう。否、それどころか、黙示文学的な歴史劇を物語る者や、またそれを歓迎する者の心の奥深くに、ニーチェのいう「ルサンティマンの感情」が潜んでいるのを見抜くかもしれない。あるいはまた、その「ルサンティマンの感情」が暴発して、血が血を産む殺戮を惹き起こす終幕を想像するかもしれない。そうとすれば、大岡が「ヨハネ黙示録」に表わされた終末論の第二の類型を受け容れられなかったのも、当然というべきかもしれない。

メダルの表と裏

ところで大岡は、学生時代にD・H・ロレンスの作品をも読んでいたし（『俘虜記』2.299）、また後年、福田恒存が彼の親密な仲間に加わったから、彼が、福田の翻訳したロレンス『黙示録論』を知らなかったはずはない。ロレンスは、一方にイエスの「キリスト教的愛」があり、他方に黙示録の「キリスト教的嫉視羨望」があり、これら二つは「一つのメダルの両面」である¹³⁾、と言っている。とすれば、大岡のキリスト教に対するこだわりについて、下記のように推測してもよい。

「まったく他なるもの」が、人間を戦慄させるものである以上、一切の出来事を人間は災厄として受苦せざるをえないということを、大岡は承知していたかもしれない。あるいはまた、悪を犯し、悪を被る人間が悔い改める一契機として、イエス・キリストの慈しみと

ともに、イエス・キリストの裁きを取り去られてしまうわけにはゆかないことをも、大岡は承知していたかもしれない。しかしながら、上記のように中原中也是親鸞のいう逆説に感銘を受けたが、大岡は相反するキリスト像のうちに、中原と同様の感銘を受けたかどうかは、推測の域を出ない。とすれば、大岡にとってキリスト教が解決しえない問題として、彼がキリスト教に対してこだわりつづける他なかった、という推論も成り立つのである。

終わりに

大岡昇平は、家畜のように死んでいった兵士の霊を、その死の無意味さを粉飾しないで、つまり生き遣った者として彼らの死を安易に意味づけをしないで、その霊を鎮めるために文学的に表現しようとし、さらにはキリスト教の贖罪の観念を繰り返し吟味していった作家であった。だが彼の背負った課題が一人の作家にとっては重すぎるほどのものであったから、彼は、鎮魂の賦を終わりなく紡ぎつづけなければならなかった。彼は、徒労ともいうべきその作業を営むなかで、キリスト教に対してこだわりをもちつづけた。それで善しとされるべきではないだろうか。

註

大岡昇平の作品の引用は、本文において、作品名、筑摩書房刊『大岡昇平全集』の巻数、頁数を記した。

- 1) A・シュアレスのいうスタンダールの「垂直な文体」については、栗須公正、『『パルムの僧院』の衝撃』、岩波書店刊『文学』1990年春号所収、45頁を参照。
- 2) 新潮文庫、A・カミュ（宮崎嶺雄訳）、『ペスト』のエピグラムは、「ある種の監禁状態を他のある種のそれによって表現することは、何であれ実際に存在するものを、存在しないあるものによって表現することと同じくらいに、理にかなったことである」というもの。大岡によれば、そのエピグラムは、デフォー『ロビンソン漂流記』続編、第三巻序文の一部から採られている（「二重の誤解」21.277）。
- 3) それどころか大岡は、『レイテ戦記』の資料として、「一九四九年五月、マッカーサーが日本は〈大きな強制収容所〉だ、との意見を発表した」雑誌記事を挙げている（『レイテ戦記』10.191）から、大岡は、心理的縛りを受けた状態という意味で、日本が強制収容所生活に近い俘虜状態とみていたのかもしれない。
- 4) Denis de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Paris 1939. p.65,145,286. [邦訳、ドニ・ド・ルージュモン、『愛について』、岩波書店1959年刊、104, 249, 491頁。]
- 5) ジャック・アタリ、『カニバリズムの秩序』、みすず書房1984年刊。アタリは、医療という美名でカニバリズムが流布して、生命すなわち道具となり、生命が経済的利潤の対象となればなるほど、人間は死を忘れてしまい、生と死の準=無差別化が進行するし、人間は生きながら死ぬ、と論じ、カニバリズムそのものに備わった「悪」を追いつめるべきだと論じている。ことに、383-5頁を参照。
- 6) 高橋英夫、『批評の精神』、講談社文庫2004年、109-110頁。高橋は、『批評の精神』所収の「大岡昇平」論のなかで、大岡がフィリピンの山野で生の根源に触れた瞬間=無意識という基軸と、大岡の回想による意識化という別の基軸とのあいだの葛藤を、大岡の文学的活動の核心として解している。だとすると、大岡は一方で、瞬間=無意識という基軸において、自然との融合を夢想したことになってしまいかねない。それどころか、そもそも大岡の悪の省察を台無しにしてしまうのである。
- 7) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. revidierte Aufl., Studienausgabe, Tübingen 1972, S.246.
- 8) Rudolf Otto, *Das Heilige, Nachdruck*, München 2004, ことにS.33. [オットー・久松英二訳、『聖なるもの』、岩波文庫、58頁。]
- 9) 大岡におけるイエスと親鸞の親近関係は、佐藤泰正との対談「中原中也の宗教性」、佐藤泰正、『中原中也という場所』所収、思潮社2008年刊、197頁が示唆している。
- 10) 大岡は、佐藤泰正との対談において、キリス

ト教が解決できない問題でありつづけたことを述べている。上掲書，185頁。

- 11) H・コックス，『愚者の饗宴』，新教出版社 1971年刊，216頁。
- 12) 現在終末論と未来終末論という類別化は，柏原啓一，「終末論と救済」，『新・哲学講義』第八卷，岩波書店 1998年刊を参照。なお，拙著，「レーヴィットの〈自然主義〉」，東北哲学会 2011年刊『東北哲学会年報』No.27所収，88頁をも参照されたい。
- 13) D・H・Lawrence，Apocalypse，Penguin Books，p.144。〔福田恒存訳，『黙示録論』，ちくま学芸文庫，204頁〕。